

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Polemiikki identiteetin muodostuksen välineenä Raamatussa ja Koraanissa

Nikki, Brittany Nina Kristina

2018-04

---

Nikki , B N K & Lindstedt , I J 2018 , ' Polemiikki identiteetin muodostuksen välineenä Raamatussa ja Koraanissa ' , Tiede & edistys , Vuosikerta. 43 , Nro 1 , Sivut 31-47 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/309198>

---

acceptedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# Polemiikki identiteetin muodostuksen välineenä Raamatussa ja Koraanissa

Ilkka Lindstedt ja Nina Nikki

## Johdanto

Varhaiskristitty apostoli Paavali esittää Uudessa testamentissa rakkauden uskoa ja toivoakin suuremmaksi voimaksi, joka on ”kärshivällinen” ja ”lempeä” eikä ”etsi omaa etuaan” (1. Kor. 13). Kaikki apostolin tekstit eivät kuitenkaan edusta yhtä pehmeää linjaa. Paavali saattaa tilanteen tullen esimerkiksi kirotta toisin ajattelevat vastustajansa (Gal. 1:8) ja toivoa, että nämä ympärileikkauksen kannattajat ”kuohitsisivat itsensä” (Gal. 5:12). Juutalaiset otetaan joskus esille rakkaina veljinä (Room. 9:2), mutta toisinaan heitä haukutaan ”pilalle leikatuiksi” ja ”koiriksi”, jotka on syytä pitää käsivarren mitan päässä (Fil. 3:2). Yhtä ristiriitaisia tuntemuksia on herättänyt Matteuksen evankeliumin kuvaama Jeesus, joka Vuorisaarnassa kehottaa rakastamaan vihollisia (Matt. 5:43–48), mutta hieman myöhemmin (Matt. 23) hyökkää ennen kuulumattoman rajusti fariseuksia vastaan (Luz & Koester 2005). Myös noin 600 vuotta nuoremman Koraanin suhtautuminen juutalaisiin ja kristittyihin on ambivalenttia. Yhtäällä (Kor. 5:69) heille luvataan palkkio tuonpuoleisessa, mutta toisaalla samassa suurassa eli luvussa varoitetaan uskovaisia ottamasta juutalaisia tai kristittyjä ystäviksi: ”Joka teistä ottaa heitä ystävikseen, kuuluu heihin” (Kor. 5:51).

Uskonnosta ja pyhistä kirjoista on kautta aikojen etsitty sekä pelastajaa että syypäätä ihmiskuntaa repivään sotaan, väkivaltaan ja vihaan. Tiettyyn uskontoon sitoutuneet ihmiset uskovat ja toivovat vaihtelevalla vakaumuksen palolla, että Jumala tuo juuri heidän traditionsa kautta rauhan maailmaan. Vihamieliset ja väkivaltaiset piirteet omassa uskonnossa saatetaan selittää Jumalan oikeutetun vihan ilmauksiksi tai ne voidaan yksinkertaisesti kieltää väittämällä, että kyseessä on tulkitsijan erehdys. Esimerkiksi kirkkoisä Augustinus (k. 430 jaa.) kehotti painimaan ongelmallisten raamatunjakeiden parissa, kunnes niille löytyy oikea, rakkauden sanoman kanssa yhtenevä, tulkinta (Nisula 2008, 56–59). Toisaalta esimodernissa maailmassa oli verrattain yleistä nähdä uskonnon puolesta taisteleminen ja kuoleminen jalona, Jumalan kannustamana, tekona (Sizgorich 2009). Uskonnollisen tradition ulkopuolelta on puolestaan ollut helppo osoitella sormella uskontojen epäkohtia. Kiivaimmat ovat nimenneet juuri uskonnon merkittävimäksi yhteiselämän myrkyttäjäksi (Hitchens 2007).

Sekä uskontojen puolustajat että vastustajat kärsivät ymmärrettävästi vahvasta puolueellisuudesta. Tutkimuksen näkökulmasta sen sijaan voidaan ongelmitta edetä oletuksesta, että uskonnoissa ja pyhissä kirjoituksissa on nykyajan uskontodialogin näkökulmasta sekä rakentavia että ongelmallisia ajatuksia. Ideologisesti latautuneen väittelyn sijaan onkin hedelmällisempää siirtää painopiste sen pohtimiseen, mistä ihmisten ja ihmisryhmien välinen vihamielisyys oikeastaan kumpuaa ja millaisia muotoja tämä yleisinhimillinen ilmiö saa uskonnoissa ja pyhissä kirjoituksissa. Tältä pohjalta on myöskin mahdollista miettiä, miten pyhiä tekstejä voisi ja tulisi käyttää vastuullisesti.

Tieteellisessä raamatuntutkimuksessa on viime vuosina hyödynnetty erilaisia sosiaalitieteellisiä lähestymistapoja (ks. Luomanen, Jokiranta & Lehtipuu, toim. 2013). Erityisen hedelmälliseksi on osoittautunut sosiaalipsykologian alaan kuuluva niin kutsuttu *sosiaalisen identiteetin teoria*, joka tarkastelee ihmisten ryhmäkäyttäytymistä ja ryhmien välisiä suhteita. Teoria keskittyy erityisesti selittämään negatiivisten stereotyyppien syntyä ja käyttöä sekä ryhmien välistä kilpailua ja diskriminointia. Näkökulma auttaa myös ymmärtämään, miksi lähteet – olivatpa ne pyhiä tai muita tekstejä – pyrkivät jäsentämään maailman selkeästi hahmottavien ja pysyvien identiteettien kautta, vaikka ne samalla tahtomattaan paljastavat ”harmaan alueen” olemassaolon ja todistavat, että yksilöiden ja ryhmien

identiteetit ovat dynaamisia ja muuttuvia. Maailman jäsentäminen monoliittisiin blokkeihin ("juutalaiset", "kristityt", "muslimit", "pakanat" ja niin edelleen) ei toisaalta ole vain esimodernien lähteiden vaan myös modernin diskurssin ja ajoittain tutkimuksenkin vaiva. Halu käsitteellistää ryhmät tällä tavalla on inhimillinen, mutta johtaa väistämättä yksinkertaistuksiin.

Historiallisesti juutalaisuus, kristinusko ja islam asettuvat monoteististen uskontojen jatkumoon, jossa samoja ideoita ja narratiiveja kierrätettiin ja tulkittiin uudelleen (Boyarin 2004). Tämä johtuu siitä, että ryhmät ovat jakaneet paitsi saman maantieteellisen alueen Välimeren ympärillä myös pitkälti saman maailmankatsomuksen. Tästä yhteisyydestä on seurannut, että uskontojen välillä on ollut ankaraakin sosiaalista kamppailua ja polemiikkia "oikean" uskonnon ja puhtaan monoteismin luonteesta. Tässä artikkelissa pyrimme esimerkkien avulla valottamaan, millaisia Uuden testamentin ja Koraanin vihaa ja väkivaltaa edustavat tekstit ovat ja miten niitä voidaan ymmärtää inhimillisen ryhmäidentiteetin ja -käyttäytymisen lainalaisuuksien valossa. Artikkelissa selvitetään erityisesti, millainen rooli viholliskuvilla oli kristinuskon ja islamin muotoutuessa omiksi erityisiksi uskonnoikseen.

## Sosiaalisen identiteetin teoria ryhmäkäyttäytymisen selittäjänä

Sosiaalisen identiteetin teorian alkuunpanijana voidaan pitää Henri Tajfelia (1912–1982). Puolanjuutalainen Tajfel selvisi toisesta maailmansodasta palvelemalla vapaaehtoisena Ranskan armeijassa. Tajfel vietti pitkiä aikoja saksalaisten sotavankina, mutta säästy kuolemalta, koska hänet miellettiin ranskalaiseksi. Puolanjuutalaisena kohtalo olisi ollut kovempi. Tajfelin perheellä ei ollut samanlaista onnea: lähes kaikki kuolivat sodassa tai keskitysleireillä (Tajfel 1981, 1; Turner 1996, 2–3). Sodan jälkeen tämän järkyttävän kokemuksen ymmärtäminen muodostui Tajfelille elämäntehtäväksi (Turner 1996, 4–5). Hän halusi käsittää, mistä keskitysleireissä ja juutalaisvainoissa oli kysymys. Kuinka aivan tavalliset ihmiset kykenivät sellaiseen julmuuteen ja vihaan, jonka seurauksena kuoli miljoonia juutalaisia? Tajfel vaihtoi kemian opinnot psykologiaan ja muutti Britanniaan. Ajan mittaan hänestä tuli sosiaalipsykologian uranuurtaja. Tajfel kehitti yhdessä oppilaansa John C. Turnerin kanssa sosiaalisen identiteetin teorian (Tajfel 1978; Tajfel & Turner 1979), jota sosiaalipsykologiassa edelleen hyödynnetään ja tarkennetaan (suomeksi ks. Haslam 2012).

Sosiaalisen identiteetin teoria pohjautuu perusoletukseen, jonka mukaan ihmisen toimintaa ei voi aina selittää yksilöpsykologiasta käsin (Hogg & Abrams 1988, 11–14; Turner 1996, 14, 21.). Tajfelin kysymys ihmisten pahuudesta ei siis selity sillä, että kaikki julmasti käyttäytyvät ihmiset olisivat esimerkiksi autoritatiivisia persoonallisuuksia (kuten vielä 1950-luvulle tyypillinen selitys kuului). Sen sijaan sosiaalitieteiden mukaan yhteiskuntaa tai muuta ryhmää voidaan tarkastella redusoimatta sitä yksilöihin. Sosiaalisen identiteetin teoria pyrkiikin tästä lähtökohdasta selittämään nimenomaan ryhmien toimintaa ja aivan erityisesti ryhmien välistä diskriminaatiota sekä sitä, miten ja miksi oman ryhmän ulkopuolisiin liitetään negatiivisia stereotypioita.

Tajfelin oppilaan ja työ Kumppanin John C. Turnerin kehittämä *itse kategorisointiteoria* (Turner et al. 1987) puolestaan selittää, miten yksilöistä tulee ryhmän jäseniä ja miten tuo jäsenyys ohjaa heidän toimintaansa. Turner havainnollistaa yksilön ryhmäjäsenyyttä erottamalla persoonallisen ja sosiaalisen identiteetin toisistaan. Persoonallinen identiteetti erottaa yksilön muista, kun taas jatkumon toisessa ääripäässä on täysin yksilöllisyydestä riisuttu, kollektiivinen identiteetti. On tärkeä huomata, että sama henkilö liikkuu eri tilanteissa jatkumon eri kohdilla. Sosiaalinen identiteetti myös vaihtelee sen mukaan, minkä ryhmän jäsenyys kulloisessakin tilanteessa on relevantti (Haslam 2004, 22–23). Kirkossa ihminen on ennen kaikkea uskonnollisen ryhmän jäsen, töissä työyhteisön ja niin edelleen.

Tajfel tutkimusryhmineen totesi, että ryhmäkäyttäytymisen pohjalla vaikuttaa kaksi universaalia perustarvetta: ihminen pyrkii luomaan ja säilyttämään positiivisen käsityksen itsestään ja ryhmästään sekä

erottautumaan muista yksilöistä ja ryhmistä. Yhdessä näistä voidaan puhua *myönteisen erottautumisen* tarpeena (Turner 1996, 16). Juuri sosiaalinen identiteetti on se ulottuvuus, jonka kautta ryhmän status heijastuu yksilöön. Näin myös yksilö motivoituu parantamaan oman ryhmänsä asemaa suhteessa muihin ryhmiin. Myönteistä erottautumista hakiessaan ryhmä ei ainoastaan pyri nostamaan omaa tasoaan, vaan myös heikentämään kilpailijoiden statusta. Tässä kuvaan astuu vastustajan diskriminointi ja mustamaalaaminen.

On mielenkiintoista, että myönteisen erottautumisen tarve tuntuu voimakkaimpana hyvin samankaltaisten ryhmien välillä. Ongelma on, että samalla abstraktiotasolla olevat ryhmät näyttäytyvät ylemmältä tasolta katsottuna hyvin samannäköisiltä (Turner et al. 1987, 21). Ilmiö on tuttu uskonnollisten liikkeiden sisällä: esimerkiksi kristityt ovat hyvin tietoisia keskinäisistä opillisista eroistaan, vaikka ulkopuolisen näkökulmasta erot ovat marginaalisia ja kaikki kristityt näyttävät lopulta hyvin samanlaisilta. Sekoittumisen vaara luo painetta erottautua läheisestä kilpakumppanista jopa siinä määrin, että eroja aktiivisesti luodaan, ellei niitä ennestään ole (Tajfel 1981, 276). Toisaalta läheisyys tarkoittaa, että ryhmät ovat todennäköisemmin tekemisissä käytännön elämän tasolla. Usein onkin niin, että auktoriteetit tai muut identiteetin muokkaajat ajavat erottautumista ja identiteetin selkiyttämistä, vaikka ryhmien välillä on niin paljon käytännön kanssakäymistä. Esimerkiksi juutalaisten ja kristillisten lähteiden kehotukset ryhmien erottautumiseen kielivät enemmänkin siitä, että todellisuudessa eroa ei aina tehty (Reed & Becker 2007, 23). Kovin erilaista ryhmää sen sijaan ei koeta vastaavana uhkana – etenkin jos sen asemaa keskinäisessä statushierarkiassa pidetään legitimiinä (Hogg & Abrams 1988, 24–26).

Yksinkertaistava stereotypisointi puolestaan tulee ymmärrettäväksi havaintopsykologisten kokeiden pohjalta, jotka osoittavat ihmisten luontaisen (ja sinänsä hyödyllisen!) taipumuksen niputtaa havaintonsa ryhmiin eli kategorisoida (Turner 1996, 13). Stereotypisointiin kuuluu, että ulkoryhmä nähdään merkittävästi yhdenmukaisempana kuin sisäryhmä (Jones, Wood & Quattrone 1981). Toisin sanoen kategorisaatio johtaa sosiaalisissa tilanteissa pahimmillaan siihen, että oman ryhmän mielletään koostuvan aidoista, erilaisista yksilöistä, kun taas ulkoryhmä koetaan kasvottomana massana – johon mahdollisesti liitetään vielä liuta haitallisia yksinkertaistuksia.

## Raamattu kuvaa juutalaisten ja kristittyjen identiteetin muodostusta

Kristittyjen Vanha testamentti on samalla – tai oikeammin ensisijaisesti – juutalaisten pyhä kirja, Tanak. Tämä usean kirjan kokoelma tarjoaa historiallisen narratiivin, runouden ja profetian keinoin kiinnostavan ikkunan juutalaisen kansan erillisen identiteetin syntyyn. Historiallisessa narratiivissa luodaan myönteisen erottautumisen perusta kauas menneisyyteen sijoittuvilla kertomuksilla Jumalan erityisestä kutsusta (1 Moos. 12:1–3; 2 Moos. 3:1–12). Erillistä ja erityistä identiteettiä pidetään yllä muistuttamalla kansan ja Jumalan poikkeuksellisesta liittosuhteesta, jonka merkinä Jumala katsotaan myös antaneen juutalaisille Mooseksen lain säädöksineen (nk. liitonnomismista ks. Sanders 1977, 422–423.). Erityisesti lain rituaalisten säädösten, kuten sapattia, ateriointia ja ympärileikkausta koskevien määräysten, voi katsoa palvelle juutalaisten myönteistä erottautumista muista kansoista ja ryhmistä (Pakkala 2016, 8–9). Joillekin antiikin kirjoittajille tämä erottautuminen toimi yllykkeenä silmittömään mustamaalaamiseen. Juutalaisia syytettiin epäsosiaalisiksi eksentrikoiksi ja ihmisvihaajiksi (Smallwood 1981, 123–124) ja väitettiinpä heidän omissa menoissaan palvoneen aasin päätä ja syyllistyneen jopa kannibalismiin (Josefus: *Contra Apionem*, II, 80, 91–96)

Sosiaalisen identiteetin teorian mukaisesti erillisen sisäryhmäidentiteetin rakentamiseen kuuluu usein oleellisena osana myös negatiivinen suhtautuminen ulkoryhmiin. Kertomuksessa Israelin kansan saapumisesta pyhään maahan alkuperäiset asukkaat tuhotaan väkivaltaisesti ja sääliittä. Moderni tutkimus

on kyseenalaistanut koko dramaattisen maahantulon historiallisuuden (ks. Hakola & Pakkala 2008, 25–35), ja fantasia avautuukin helpommin narratiivisesta identiteetinmuodostuksesta käsin. Tilanteessa, jossa Israel vasta yrittää raivata paikkaansa muiden kansojen joukosta, kilpailijat on viisainta tuhota viimeiseen mieheen, naiseen ja lapseen (Joos. 6:21). Vihamielisten tekstien vastapainoksi Vanhassa testamentista löytyy myös esimerkiksi kehotuksia vieraanvaraisuuteen muukalaisia kohtaan (erilaisista suhtautumistavoista muukalasiin VT:ssa, ks. Pakkala 2016). Näitä perustellaan toistuvasti Israelin kansan omilla kokemuksilla muukalaisuudesta ja hädänalaisuudesta. ”Älä sorra muukalaista; olettehan itsekin olleet muukalaisina Egyptissä ja tiedätte, mitä on elää vieraassa maassa muukalaisena” (2 Moos. 23:9). Tunteiden roolia moraalissa tutkineen Thomas Kazenin mukaan perusteluissa vedotaan empatiaan (Kazen 2014, 225–226). Lisäksi lienee kyse myös siitä, että sosiaaliselta statukseltaan alemmat muukalaiset harvoin koettiin uhkaksi omalle identiteetille, toisin kuin esimerkiksi suuret imperiumit Assyria ja Babylonia, joille sääliä heruu harvemmin.

On poikkeuksellista, että yhden uskonnon pyhä kirja sisältää toisen uskonnon pyhimät teokset. Kristinuskon ja juutalaisuuden tapauksessa se on myös enteellistä, sillä suurin osa varhaisen kristinuskon rajankäynnistä käydään juuri suhteessa juutalaisuuteen. Ehkä hieman yllättäen Uusi testamentti ei näytä olevan vielä kovin selvillä erillisestä ”kristittyjen” ryhmästä. Termi ”kristitty” (*khristianos*) esiintyy kirjoituksissa kolmesti, verrattain myöhäisissä teoksissa (Ap. t. 11:26; 26:28; 1 Piet. 4:16). ”Kristinuskosta” (*khristianismos*) kuullaan ensimmäisen kerran vasta Uuteen testamenttiin lukeutumattoman Ignatios Antiokialaisen (k. 117) kirjoituksissa (Ign. *Magn.* 10:3). On esitetty, että vasta Justinos Marttyyrin (k. 165) kirjoitukset heijastavat itsetietoista, juutalaisuudesta erillistä kristinuskoa (Boyarin 2004, 4). Tosin Justinoksen ei voi katsoa millään tavalla edustaneen koko silloista ”kristikuntaa”.

Nasaretin Jeesus historiallisena henkilönä eli siis vielä täysin juutalaisuuden piirissä, eikä varsinaisesti kyseenalaistanut Mooseksen lain tai Jerusalemin temppelin asemaa (Räisänen 2010, 56–57, 252–253). Hänen seuraajakseen identifioituminen ei sinänsä merkinnyt eroa aikakauden hyvin monimuotoisesta juutalaisuudesta. Ristiinnaulitun henkilön arvostaminen saattoi toki herättää pahennusta, todetaanhan 5. Mooseksen kirjassa selvästi, että ”puuhun ripustettu on Jumalan kiroama” (21:22–23). Mutta tällaiset erimielisyydet harvoin merkitsivät täydellistä sulkemista ryhmästä. Juutalaisuus ei myöskään ollut ”uskonto” samassa mielessä kuin uskonnolliset yhdyskunnat tänä päivänä, joten erottaminen ”vääräoppisuuden” perusteella ei kuulunut sen käytäntöihin. Tämä kuvaa melko hyvin juutalaisuutta vielä tänäkin päivänä (Boyarin 2004, 11–13).

Juutalaisuudesta erillisen identiteetin luominen näyttääkin alkaneen käytännöllisemmältä tasolta. Apostoli Paavali mielsi itsensä ”pakanoiden apostoliksi” ja teki kumppaneineen laajaa lähetystyötä pitkin Välimeren rannikkoa sellaisten ihmisten parissa, joiden tausta ei ollut juutalaisuudessa, vaan muissa hellenistisissä uskonnoissa. Lopunajallisen kiireen innoittama apostoli koki hengellisesti oikeutetuksi olla vaatimatta pakanakäännyksiltä raskasta juutalaiseksi kääntymisen prosessia ympärileikkauksineen. Ratkaisu – vaikkakin kristinuskon myöhemmän menestyksen kannalta erittäin onnistunut – sai aikaan vastalauseita muiden Jeesuksen seuraajien parista. Paavalia vastustivat erityisesti ne, jotka – toisin kuin Paavali – olivat kuuluneet Jeesuksen seuraajien joukkoon tämän elinaikana, mukaan lukien Jeesuksen veli Jaakob (Nikki 2015, 117–119). Juuri tässä rajankäynnin melskeessä Paavali tulee ottaneeksi merkittäviä askeleita kohti juutalaisuudesta erillisen kristillisen identiteetin luomista. Paavali itse ei kuitenkaan vielä mieltänyt muodostavansa uutta uskontoa, vaikka tekstit välillä siihen suuntaan viittaavatkin (esim. 1 Kor. 10:32, ks. Sanders 1983, 175). Onkin mielekästä tarkastella UT:n ”juutalaisvastaista” polemiikkaa vielä pitkälti juutalaisuuden *sisäisenä* ilmiönä.

Varhaiskristillisyyden ideologinen maisema suhteessa juutalaisuuteen on parhaiten hahmoteltavissa jatkumona, jonka yhdessä päässä ovat ne juutalaiset, joille Jeesuksen hahmo oli tuntematon, merkityksetön tai jopa negatiivisesti mielletty. Jatkumon toiseen päähän taas voidaan sijoittaa ne Jeesuksen seuraajiksi

kääntyneet, joiden tausta ei ollut juutalaisuudessa ja joille juutalaisen historian ja Mooseksen lain merkitys oli marginaalinen. Näiden väliin puolestaan mahtui monenkirjava joukko eriasteisesti juutalaisuuteen sitoutuneita Jeesuksen seuraajia. John Painter on erottanut Uuden testamentin tekstien perusteella kuusi ryhmittymää, jotka mielsivät eri tavoin juutalaisen identiteetin merkityksen ja sitovuuden Jeesuksen seuraajille. Joidenkin juutalaisten mielestä sanoma Jeesuksesta ei kuulunut lainkaan pakanoille, kun taas toisten mielestä se merkitsi, että juutalaistenkin Jeesuksen seuraajien tuli luopua Mooseksen laista. Paavalin Painter sijoittaa ryhmään, joka myönsi juutalaisten ensisijaisen aseman suhteessa evankeliumiin, mutta piti itseään ennen kaikkea pakanoiden apostolina, eikä suostunut vaatimaan pakanoilta juutalaisen lain noudattamista (Painter 1999, 73–78). Kysymys Paavalin suhteesta juutalaisuuteen on kuitenkin tutkimuksessa jatkuvan keskustelun aiheena ja tänä päivänä monet sijoittavat Paavalin vielä tiukemmin juutalaisuuden sisälle kuin Painter (nk. *Paul within Judaism* -suuntaus, jota edustaa esim. Nanos & Zetterholm, toim. 2015).

Havainnollinen esimerkki avautuu Paavalin kirjeestä Galatian seurakunnille. Paavalin Galatiaan, nykyisen Turkin alueelle, perustamiin yhteisöihin oli saapunut Jeesuksen seuraajia, jotka eivät hyväksyneet Paavalin ratkaisua pakanakäännynnäisten suhteen. Yhteisön pakanuudesta kääntyneiltä jäseniltä oli vaadittu (tai heille oli ehdotettu), että heidän tulisi ympärileikkauttaa itsensä ja ryhtyä noudattamaan Mooseksen lain säädöksiä juhlapäivistä ja ruuista (Gal. 3:2–5; 4:9–10; 5:2). Vaikuttaa siltä, että Paavalin näkökulmasta uudet julistajat uhkasivat ryhmän myönteistä erottautumista (Esler 1998). Myönteinen itsekäsitys oli vaarannettu väittämällä, että täyden juutalaisen identiteetin omaksuminen jollain lailla täydellistäisi muuten vajaaksi jäävän identiteetin. Tämän myötä erillisyyttä uhkasi – Paavalin näkökulmasta – sulautuminen juutalaisuuteen. Paavali vastaa uhkaan tarjoamalla uuden, rajusti muokatun tulkinnan yhteisestä Abraham-narratiivista. Sen sijaan, että juutalaiseksi tuleminen olisi täydellisempi vaihtoehto, juutalaiset ovatkin itse asiassa Abrahamin orjajaimon, Hagarin jälkeläisiä ja vaeltavat lain orjuudessa. Paavalilaiset ryhmät puolestaan ovat taivaallisen Jerusalemin asukkaita ja ”lupauksen lapsia, kuten Iisak oli” (Gal. 4:22–31). Mooseksen laki, jota Paavalin vastustajat kunnioittavat, raivataan tieltä tarjoamalla sille vain väliaikainen rooli Jumalan suunnitelmassa: Kristuksen tultua se oli käynyt tarpeettomaksi (Gal. 3:19–25). On merkittävää, että Paavali ei yksinkertaisesti totea juutalaisen menneisyyden olevan merkityksetön pakanuudesta kääntyneille, vaan pyrkii omimaan ryhmälleen juutalaisen historian. Kyseessä voi olla strateginen ratkaisu tilanteessa, jossa vastustajat ovat tarjonneet pakanoille houkuttelevaa, kunnianarvoisaa sukupuuta, eikä Paavali voi tarjota tilalle tyhjää. Tämän puolesta puhuu se, että Paavali ei näytä aktiivisesti tarjoavan juutalaista menneisyyttä niille seurakunnille, joissa hänen opetustaan ei ollut kyseenalaistettu (Nikki 2016). Toisaalta ambivalentti ratkaisu kertoo myös juutalaisuuden ja orastavan kristinuskon vastaansanomattomasta yhteen kietoutuneisuudesta.

Paavali ei ole Uuden testamentin kirjoittajista ainoa, jonka pyrkii selkiyttämään syntymässä olevan liikkeen rajoja (muuhun) juutalaisuuteen nähden. Johanneksen evankeliumi sisältää Uuden testamentin ehkäpä rajuinta juutalaisvastaista polemiikkaa ja siinä otetaan jo merkittäväällä tavalla välimatkaa juutalaisuuden keskeisiin käytäntöihin ja uskomuksiin (Räisänen 2010, 272). Evankeliumissa Jeesus esimerkiksi puhuu juutalaisille Mooseksen laista ”teidän lakianne” (Joh. 8:17; 10:34 jne.) ja viittaa ”juutalaisiin” yhtenäisenä ulkopuolisten ryhmänä (Räisänen 2010, 274). Dialogissa näiden ”juutalaisten” kanssa Jeesus ei pelkästään kiellä heidän olevan Abrahamin jälkeläisiä ja Jumalan lapsia, vaan menee pidemmälle: ”Te olette lähtöisin Saatanasta. Hän on teidän isänne, ja hänen halunsa te tahdotte tyydyttää.” (Joh. 8:44). Aiemmassa tutkimuksessa Johanneksen rajua juutalaisvastaisuutta yritettiin selittää – jos nyt ei aivan oikeuttaa – olettamalla evankeliumin syntyajan taustalle tilanne, jossa juutalaiset aktiivisesti sulkiivat Jeesuksen seuraajia ulos synagogista (Martyn 2003, esim. s. 65). Muutamat viittaukset tekstissä tuntuivat tukevan tätä (Joh. 9:22; 12:42; 16:2). Raimo Hakola on kuitenkin vakuuttavasti kyseenalaistanut tämän oletetun historiallisen tilanteen ja osoittanut, että selitys löytyy evankeliumin pyrkimyksestä eriyttää ja kohottaa orastavan liikkeen omaa identiteettiä (Hakola 2005). Identiteettirajojen selkiytymättömyydestä ja

pientenkin erojen korostamisen tärkeydestä kertoo myös se pieni yksityiskohta, joka Johanneksen 8. luvun hyökkäyksestä usein jää huomaamatta: Saatanan jälkeläisiksi haukutaankin *uskovia* juutalaisia (Joh. 8:31)! (Hakola 2015, 118–131).

Johanneksen evankeliumin tavoin Johanneksen kirjeet (jotka tosin ovat eri kirjoittajan teoksia) sisältävät paljon kehotuksia rakastaa, mikä antaa teksteille lempeän tunnun. Todellisuudessa rakastamiskehotus rajoitetaan useimmiten koskemaan vain sisäryhmää, ”veljiä ja sisaria”: ”Joka väittää olevansa valossa mutta vihaa veljeään, on yhä pimeydessä. Joka rakastaa veljeään, pysyy valossa, eikä hänessä ole mitään, mikä veisi lankeemukseen.” (1. Joh. 2:9–10, ks. myös esim. Joh. 13:34–35). Positiivinen veljesrakkaus saa negatiivisen vastinparin ulkomaailmasta: ”Älkää rakastako maailmaa, älkää sitä, mikä maailmassa on. Jos joku rakastaa maailmaa, Isän rakkaudella ei ole hänessä sijaa.” (1. Joh. 2:15). Uuden testamentin kirjoituksissa onkin todellisuudessa melkoisen erikoinen – eikä kovin johdonmukainen – yhdistelmä sekä vihollisrakkauden painotuksia (Matt. 5:43–48, Luuk. 6:27–28) että sisäpiiriin rajoittuvaa veljesrakkautta (Räisänen 2017). Sosiaalisen identiteetin näkökulmasta kummallakin painotuksella on tärkeä funktio. Sisäpiiriin kohdistuva rakkaus vahvistaa ryhmän koheesiota ja tarjoaa identiteetille positiivisen sisällön. Kehotukset rakastaa vihollisia toimivat yhtä lailla sisäpiirin keinona erottua myönteisesti ulkopuolisista: ”Jos te rakastatte niitä, jotka rakastavat teitä, minkä palkan te siitä ansaitsette? Eivätkö publikaanitkin tee niin? Jos te tervehditte vain ystäviänne, mitä erinomaista siinä on? Eivätkö pakanatkin tee niin? Olkaa siis täydellisiä, niin kuin teidän taivaallinen Isänne on täydellinen.” (Matt. 5:46–47).

Juuri juutalaisuus – tai juutalaisuuden erilaiset muodot – valikoituivat Johanneksen ja monen muunkin Uuden testamentin kirjoittajan kiivaimpien kommenttien kohteeksi, koska sieltä löytyi sekä muodollisesti, sisällöllisesti että historiallisesti kaikkein läheisin kilpailukumppani. Ulkopuolisen näkökulmasta eroa näiden suuntausten välillä ei usein edes nähty, kuten eräät Uuden testamentin kertomukset itsekin paljastavat (Ap. t. 16:16–24; 18:1–17). Samasta asiasta johtuneen myös, että monet muut ryhmät, kuten ”pakanat” tai roomalaiset herättivät kirjoittajissa vähemmän mielenkiintoa. Pakanat, joilla useimmiten tarkoitetaan ei-juutalaisia ja ei-Jeesuksen seuraajia, esiintyvät teksteissä yhtenä monoliittisena ryhmänä, mikä ei luonnollisesti tee oikeutta hellenistisen maailman uskonnonharjoituksen valtavalle kirjolle. Pakanuus esitetään tietämättömyyden tilana, josta uskovat ovat pelastuneet (1. Tess. 1:9) tai vertailukohtana, jota pidetään itsestään selvästi täysin turmeltuneena. ”Olen kuullut, että teidän keskuudessanne on haureutta, jopa sellaista mitä ei tavata edes pakanakansojen parissa: eräskin elää äitipuolensa kanssa.” (1. Kor. 5:1). Kaukaisena vertailukohtana pakanat eivät aiheuta edes varsinaista uhkaa, eikä heidän seuraansa tarvitse siksi vältellä. Sen sijaan, ”jos jotakuta sanotaan veljeksi mutta hän on siveetön tai ahne, epäjumalanpalvelija, pilkkaaja, juomari tai riistäjä, älkää olko tekemisissä hänen kanssaan.” (1. Kor. 5:1–13).

Viimeaikaisessa tutkimuksessa on pyritty nostamaan esille myös Uuden testamentin sisältämää kritiikkiä Rooman imperiumin valtaa vastaan. Yhteiskunnallinen näkökulma onkin tervetullut vaihtoehto perinteiselle teologissävytteisille tulkinnoille. Imperiumikritiikin parissa on kuitenkin syyllysty myös ylilyönteihin. Tekstejä, joissa selvästi polemisoidaan juutalaisia, on tulkittu roomalaisvastaisiksi ja esimerkiksi Paavalin merkittävimmäksi rajankäynnin kohteeksi on juutalaisten sijaan nimetty Rooman imperiumi (Carter 2006; Campbell 2008; Tucker 2010). Vaikuttaa siltä, että raamatuntutkijoiden sinänsä tervetullut tietoisuus juutalaisvastaisten tekstien synkästä vaikutushistoriasta on johtanut apologeettisiin ratkaisuihin. On ymmärrettävää, että muinaiset roomalaiset – jo kauan sitten kartalta kadonneina – ovat kristinuskoon myönteisesti suhtautuvalle tulkitsijalle kiitollisempi vaihtoehto pyhän kirjan polemiikin kohteeksi. Puolueeton historiallis-kriittinen tutkimus näyttäisi kuitenkin vahvistavan sen, minkä sosiaalisen identiteetin teoriakin ennustaa: rajaa on todellisuudessa vedetty kiivaimmin lähimpään ja samannäköisimpään naapuriin.

Raamatussa esiintyvä jyrkkä ja asiaton polemiikki ei merkittävästi poikennut aikakauden muusta ryhmien välisestä rajankäynnistä. Esimerkiksi filosofisten koulukuntien edustajat syyttelivät toisiaan tekopyhydestä,

rahanahneudesta, seksuaalisesta hillittömyydestä ja yleisestä moraalittomuudesta ilman minkäänlaisia historiallisia kiinnekohtia (Johnson 1989, 432). Varhaisia juutalaisia ja kristittyjä ei siis voi pitää poikkeuksellisen poleemisina ryhminä. Ongelmalliseksi Raamatun tekstit kävivät, kun ne vähitellen jähmetettiin pyhäksi kirjaksi. Tämä asema merkitsi, että kirjoitusten sanoma ymmärrettiin ohjeelliseksi ajasta ja paikasta riippumatta. Samalla tosiasioihin kiinnittymätön polemiikki sai jumalallista totuusarvoa: tekopyhiksi haukuttujen juutalaisten täytyi myös todella olla sitä – eihän pyhä kirja sentään valehtelee. Onkin ironista, että ne juutalaisvastaiset toimet, joiden kohteeksi Henri Tajfelin perhe lähes kahden tuhannen vuoden päästä joutui, saivat muiden tekijöiden ohella todennäköisesti pontta myös Uuden testamentin kirjoituksista. Viha, joka tekstien syntyaikana useimmiten kohdistui statukseltaan vakaampaan ja vahvempaan ”sisarukseen” (Boyarin 2004, 5), kohdistettiin samaan ryhmään nyt aivan eri asemasta ja eri tilanteessa – mutta samojen tekstien innoittamana. Juutalaisuuden sisäinen rajankäynti oli näin muuttunut todelliseksi juutalaisvastaisuudeksi.

## Koraanin näkemys juutalaisista, kristityistä ja muslimeista

Uudesta testamentista ei siis vielä selkeästi hahmotu juutalaisuudesta erillään olevaa kristinuskkoa. Sama koskee 650-luvulla koottua (Sinai 2014) Koraania, jossa islamilainen identiteetti on vasta nupullaan. Koraanissa sisäryhmää kutsutaan yksinkertaisesti uskoviksi (*mu’minun*): sana ja siihen liittyvä verbi (*amana*) esiintyvät Koraanissa yli 800 kertaa (Badawi ja Haleem 2008, 50). *Islam* esiintyy Koraanissa sanana 22 kertaa (Badawi ja Haleem 2008, 450), ja se tulee valtaosassa tapauksista kääntää sanan perusmerkityksen mukaan ”alistumisena (Jumalalle)”. Vain muutamassa Koraanin kohdassa (3:19, 3:85, 5:3) sana *islam* saattaa toimia erisnimenä, uskonnon nimenä. Se on siis harvinainen, toisin kuin sanat johdatus (*al-huda*), usko (*al-iman*) tai yksinkertaisesti uskonto (*al-din*), jotka esiintyvät lukuisia kertoja Koraanissa (Badawi ja Haleem 2008, 50, 320, 981). Piirtokirjoitusten ja muun Koraanin jälkeisen historiallisen jäämistön perusteella voidaan sanoa, että sanat muslimit ja islam sisäryhmää merkitsevinä käsitteinä vakiintuvat vasta 700-luvun alussa, noin sata vuotta Muhammadin kuoleman jälkeen (Lindstedt, tulossa).

Paitsi että varhaiselta liikkeeltä puuttuu ainoan aikalaislähteen eli Koraanin perusteella erottava nimi, siltä puuttuu myös piirteitä, jotka erottaisivat sen juutalaisuudesta ja kristinuskosta (ks. laajemmin Donner 2002–2003 ja 2010). Ryhmäidentiteetit voidaan käsitteellistää merkeiksi, jotka koostuvat signaaleista (esimerkiksi pukeutuminen, käytänteet) ja niihin liitetyistä (positiivisista, negatiivisista ja niin edelleen) merkityksistä. Signaalien ja merkitysten välinen yhteys on oikeastaan mielivaltainen, mutta merkkien muutos on hitaahkoa (Ehala 2018, 57–73). Näin ollen ei ole yllättävää, että samalla tavalla kuin kristillinen identiteetti kehittyi pikku hiljaa, erillisen islamilaisen identiteetin luominen kesti vuosikymmeniä. Koraani kertoo tilanteesta, jossa profeetta Muhammadin seuraajiin, uskoviin, kuului ihmisiä eri taustoista, mukaan lukien joitain juutalaisia (*yahud*), kristittyjä (*nasara*) ja saabilaisia (*sabi’un*). Mainittakoon, että on epäselvää, keitä nämä Muhammadin aikaiset ”saabilaiset” oikein olivat. Juutalaisia kutsutaan toisinaan israelilaisiksi (*banu isra’il*), vaikkakin tämä nimitys tuntuu liittyvän ennen kaikkea aikaisemmin historiassa eläneisiin juutalaisiin. Välillä juutalaiset, kristityt ja (ehkä) saabilaiset niputetaan yhteen, ja heistä puhutaan ”Kirjan ihmisinä/väkenä” (*ahl al-kitab*), toisin sanoen ryhminä, jotka seuraavat jotain pyhää kirjoitusta. Suurin osa Kirjan ihmisistä ei kuitenkaan hyväksynyt Muhammadin ilmoitusta ja auktoriteettiasemaa. Alla käsittelemme erityisesti juutalaisten ja kristittyjen kategorisointia ja heihin kohdistettua polemiikkia Koraanissa. Selkeimmin uskovien yhteisön vastakohtana on Koraanissa uskottomat (*kuffar*) ja monijumalaiset (*mushrikun*). Edelliset eivät uskoneet Jumalaan ja Hänen lähettiläisiinsä, kun taas jälkimmäiset asettivat Jumalan rinnalle muita olentoja. Poleemisissa kohdissa Koraani asettaa juutalaiset tai kristityt näiden nimikkeiden alle.



Klassisessa Koraanin eksegetiikassa ja Muhammadin traditionaalisessa elämäkerrassa ajatellaan, että uskovien suhde juutalaisiin ja kristittyihin oli aluksi hyvä ja sitten huononi. Tämän tulkinnan puolella ei ole kuitenkaan mitään varsinaista todistusaineistoa. Sekä inklusiiviset että eksklusiiviset jakeet löytyvät Koraanin myöhemmistä kerrostumista, ja tuntuvat olevan jossain määrin samanaikaisia. Koraanin sanomassa on toki ollut muutosta Muhammadin elinaikana, mutta tuon kehityksen jäljittäminen on hankalaa ja monissa tapauksissa mahdotonta. Lähestymme alla Koraanin katkelmia eri alaotsikoiden kautta: tekstit on lajiteltu temaattisesti, ei kronologisesti.

## Osa Kirjan ihmisistä usko ja ansaitsee palkkion Jumalalta

Koraanissa on katkelmia, jotka todetaan yksiselitteisesti, että ainakin osa juutalaisista ja kristityistä on luokiteltavissa uskoviksi. Seuraava katkelma on hyvä esimerkki Koraanin ambivalentista suhtautumisesta Kirjan ihmisiin (3:110–115):

Te [so. uskovat] olette paras kansakunta, joka ihmisten parista on noussut. Te käskette kohtuulliseen, kiellätte pahasta ja uskotte Jumalaan. Jos Kirjan ihmiset uskoisivat Jumalaan, se olisi heille itselleen parasta. Osa heistä uskookin, mutta useimmat ovat pahantekijöitä. He eivät voi aiheuttaa teille suurta vahinkoa. Jos he taistelevatkin teitä vastaan, he kääntävät pian selkänsä, eikä heitä auteta. He saavat osakseen nöyryytyksen, missä ovatkin, paitsi jos he tekevät sopimuksen Jumalan ja ihmisten kanssa. He ovat käyneet sisälle Jumalan vihaan ja saaneet osakseen kurjuuden, koska he eivät uskoneet Hänen merkkeihinsä vaan surmasivat profeettoja ilman oikeutusta. Tämä on heidän palkkansa, koska he eivät totelleet vaan rikkoivat. Eivät he kaikki ole samanlaisia. Osa Kirjan ihmisistä on yölläkin jalkeilla lukien Jumalan merkkejä ja polvistuen. He uskovat Jumalaan ja viimeiseen päivään, käskivät kohtuulliseen, kieltävät pahasta ja kiirehtivät hyviin tekoihin. He ovat hurskaita. Heidän hyvät tekonsa eivät jää palkitsematta. Jumala tuntee hurskaat.

Osa Kirjan ihmisistä kuvataan uskovina, ”mutta useimmat ovat pahantekijöitä”, jotka vieläpä taistelevat uskovia vastaan. Katkelma loppuu (jakeet 113–115) kuitenkin hyvin positiiviseen kuvaukseen osasta Kirjan ihmisiä hurskaina uskovia, jotka saavat Jumalalta palkkion. Sama perusviesti vahvistetaan toisessa jakeessa samassa suurassa (Kor. 3:199).

Toisaalla Koraanissa sanotaan, että Kirjan ihmiset iloitsevat Muhammadin ilmoituksesta ja uskovat siihen (Kor. 28:51–55), ”mutta jotkut ryhmät kieltävät osan siitä” (Kor. 13:36). Jakeessa 10:94 Jumala toteaa Muhammiille: ”Jos epäilet sitä, mitä olemme sinulle lähettäneet, kysy niiltä, jotka ovat lukeneet ennen sinua Kirjaa. Sinä olet saanut totuuden Herraltasi; älä siis epäile!” Koraanin mukaan Kirjan ihmisillä on siis kykyä tunnistaa ilmoituksen jumalallisuus. Jos Kirjan ihmisten kanssa nousee kiista uskonnollisista asioista, heidän kanssaan tulee väitellä sovinnollisesti (Kor. 29:46). Edelleen osa Kirjan ihmisistä ansaitsee eskatologisen palkinnon uskonsa ja tekojensa tähden (Kor. 2:62, katso myös 5:69 ja 74:31):

Niitä uskovista sekä juutalaisista, kristityistä ja saabilaisista, jotka uskovat Jumalaan ja viimeiseen päivään ja tekevät hyviä töitä, odottaa palkka heidän Herransa luona. Ei heidän tarvitse pelätä, eivätkä he joudu suremaan.

Koraani-katkelmat kertovat tilanteesta, jossa islamilainen erillinen identiteetti ei ollut vielä syntynyt. ”Uskovaiset” (*mu'minun*) pitivät sisällään Koraanin perusteella eri alaryhmiä, joita yhdisti absoluuttinen monoteismi ja Muhammadin auktoriteetin tunnustaminen. Sosiaalisen identiteetin teorian mukaan sisäryhmälle usein sallitaan jonkin asteinen heterogeenisyys. Näin on Koraaninkin tapauksessa, sillä se hyväksyy osan juutalaisista ja kristityistä profeetan yhteisöön. Koraanissa kuvatut uskovaiset muodostavatkin ennen kaikkea yläkategorian, jonka jäsenet jakoivat taustastaan huolimatta ideologisen viitekehyksen (ala- ja yläkategorioiden muodostamisesta ks. Ehala 2018, 130–133). Ulkoryhmä(t)

monijumalaiset (*mushrikun*) ja uskottomat (*kuffar*) ovat nekin yläkategorioita, joihin Koraani katsoo kuuluneen niin polyteisteja ja pakanoita kuin henkilöitäkin, jotka itse luultavasti olisivat sanoneet olevansa yksijumalaisia.

On epäselvää, miten uskovien yhteisöön liittyminen tapahtui Muhammadin elinaikana. Koraani ei kuvaa mitään kääntymisriittiä tai -prosessia. Argumentointi hiljaisuuteen vedoten on toki aina metodologisesti ongelmallista, mutta lähteiden harvuuden takia islamin varhais historian tutkijat joutuvat näin usein tekemään. Voimme hypoteettisesti ehdottaa, että ryhmään liittyminen on ollut verrattain vaivatonta Muhammadin elinaikana. Kyseessä on ollut pikemminkin sosiaalinen ja poliittinen prosessi kuin uskonnollinen kääntyminen: osa Kirjan väestä liittyi uskovien yhteisöön osoittamalla solidaarisuutta ryhmää ja lojaaliutta Muhammadia kohtaan sekä omaksumalla sen dogmaattisen vaatimuksen Jumalan eittämättömästä ykseydestä ja tunnustamalla uuden ilmoituksen. Vaikka Koraani ei juuri kuvaakaan henkilöitä tai ryhmiä, jotka olivat taustaltaan monijumalaisia mutta liittyivät uskovien yhteisöön, on oletettavaa, että tällaisille henkilöille muutos oli paljon suurempi kuin juutalais- ja kristillistaustaisille.

## Koraanin polemiikka juutalaisia vastaan

Koraani sisältää myös jaksoja, joissa polemisoidaan vahvasti juutalaisia vastaan. Näissä teksteissä ei tehdä jakoa juutalaisten ryhmän sisälle, vaan se kuvataan stereotypisoituna monoliittina.

Jakeen 5:64 mukaan juutalaiset väittävät, että Jumala on jollain tapaa rajoittunut. Tämän Koraani kuitenkin kieltää. Jakeen loppu on hyvin vahvasti juutalaisten vastainen todetessaan, että Jumala on asettanut juutalaisten välille ”vihan ja inhon aina ylösnousemuksen päivään asti”. Lisäksi todetaan, että juutalaiset sytyttävät sodan tulen ja aiheuttavat pahaa. Jae todistaa, että uskovien yhteisön ja juutalaisten ryhmien välillä oli kahnausta, luultavasti niin sanallista kuin fyysistäkin. Jakeet 4:45–46 vahvistavat tämän: ”Jumala tuntee vihollisenne. Hän on teille riittävä suojelija ja riittävä auttaja juutalaisia vastaan, jotka vääntelevät sanoja paikoiltaan”. Näissä jakeissa juutalaiset kuvataan osana Muhammadin yhteisön vihollisia.

Jae 5:80 puolestaan toteaa, että juutalaiset ottavat uskottomia ystävikseen tai liittolaisikseen. ”Jos he olisivat uskoneet Jumalaan, profeettaan ja siihen, mitä hänelle on lähetetty, he eivät olisi ottaneet uskottomia ystävikseen, mutta monet heistä ovat syntyisiä” (Kor. 5:81). Juutalaisia arvostellaan siitä, että he eivät tee pesäeroa uskottomiin (keitä he sitten tässä jakeessa ovatkaan): he eivät viestitä kyllin selkeästi kuuluvansa uskovien yhteisöön (identiteettisignaaleista katso Ehala 2018, 74–90).

Jakeiden konteksti tuntuu olevan historiallinen tilanne, jossa uskovien yhteisön sekä joidenkin juutalaisten (ja kristittyjen?) ryhmien välillä oli ankaraa eripuraa tai taisteluja. Tähän tilanteeseen liittyy varmasti myös jae 9:29: ”Taistelkaa niitä Kirjan ihmisiä vastaan, jotka eivät usko Jumalaan eivätkä viimeiseen päivään, eivät pidä kiellettyä sitä, minkä Jumala ja Hänen lähettilänsä ovat kieltäneet, eivätkä ota uskonnokseen totuuden uskontoa. Taistelkaa heitä vastaan, kunnes he maksavat nöyrinä veronsa.”

Välillä kritiikin kärki tuntuu kohdistuvan muinaisiin juutalaisiin. Jakeet 4:160–161 toteavat juutalaisten tehneen vääryyttä ja ottaneen korkoa, minkä tähden Jumala kielsi heiltä aiemmin sallittuja ruokia (katso myös Kor. 16:114–119). Toiset jakeet soimaavat ihmisiä, jotka ovat rikkoneet sapattia (2:65–66, 4:47–48, 4:154, 7:163–166, 16:124).

Koraanissa on myös jaksoja, joissa moititaan juutalaisia mutta suhtaudutaan positiivisesti kristittyihin. Erityisen tärkeä esimerkki on seuraava (Kor. 5:82–85):

Olet huomaava, että eniten vihaavat uskovia juutalaiset ja monijumalaiset, ja olet myös huomaava, että eniten rakastavat uskovia ne, jotka sanovat itseään kristityiksi. Näin on siksi, että heidän joukossaan on pappeja ja munkkeja ja että kristityt eivät ole ylpeitä. Kun he kuuntelevat sitä, mitä lähettiläälle on lähetetty, näet kyynelten nousevan heidän silmiinsä,

koska he tunnistavat totuuden. He sanovat: »Herramme, me uskomme. Kirjoita meidät todistajien joukkoon. Miksi emme uskoisi Jumalaan ja totuuteen, joka on meille tullut? Haluammehan me Herramme päästävän meidät Paratiisiin hurskaiden joukkoon.» Jumala palkitsee heidät heidän sanojensa tähden puutarhoilla, joiden notkelmissa virtaa puroja ja joissa he saavat ikuisesti asua. Tämä on hyväntekijöiden palkka.

Toisin kuin muutamassa yllä mainitussa jakeessa tässä ainoastaan kristityt luetaan uskovien yhteisöön ja vain heille luvataan paikka Paratiisissa. Katkelma puhuu sekä juutalaisista että kristityistä selkeästi hahmotettavina blokkeina: aivan kuin (kaikki) juutalaiset olisivat pahoja ja (kaikki) kristityt hyviä. Juutalaiset vieläpä asetetaan rinnan monijumalaisten (*mushrikun*) kanssa syistä, jotka jäävät hämärään. Yleisellä tasolla voi sanoa, että Koraani suhtautuu kristittyihin positiivisemmin kuin juutalaisiin. Tämä saattaa tuntua sikäli odottamattomalta, että juutalaisten käsitys monoteismista ja Jumalan luonnosta oli lähellä Koraanin käsitystä. Lisäksi Koraani sisältää ruokaan liittyvää lainsäädäntöä, joka on tuttua myös juutalaisuudesta (sianlihan kielto). Sosiaalisen identiteetin teorian mukaan sosiaalinen kilpailu onkin usein kiihkeimmillään juuri niiden ryhmien välillä, jotka muistuttavat toisiaan (Tajfel 1981, 276; Hogg & Abrams 1988, 24–26).

## Kristittyjen, kolminaisuusopin ja Jumalan inkarnaation dogmin vastaisia katkelmia Koraanissa

Koraanissa on vähän eksplisiittisesti kristittyihin kohdistuvaa polemiikkaa. Paljon on puolestaan katkelmia, jotka kritisoivat kolminaisuusoppia tai ajatusta siitä, että Jeesus olisi ollut Jumala. Nämä on perinteisessä tutkimuksessa ja usein modernissa tutkimuksessa niputettu yhteen: kolminaisuusopin ja Jumalan inkarnaation dogmin vastaiset Koraani-kohdat ovat automaattisesti kristittyjen vastaisia. Tämä on yksinkertaistus. Debatti Jeesuksen asemasta oli myöhäisantiikin kristittyjen keskuudessa yleistä, ja onkin ehdotettu (Crone 2015–2016), että varsinkin Arabian niemimaalla olisi ollut kristillisiä ryhmiä, joiden teologiset näkemykset olisivat eronneet sangen paljon kirkolliskokousten virallisista kannoista (Nikean kirkolliskokous vuonna 325, Khalkedonin kirkolliskokous vuonna 451). Edelleen voi todeta, että kritisoidessaan teologisia dogmeja mutta ei kristittyjä ryhmänä Koraani jättää oven avoimeksi sellaisille kristityille, jotka halusivat liittyä uskoviin ja jotka olivat valmiita omaksumaan yhteisön opin absoluuttisesta monoteismista. On harvinaista, että kristittyjä sinänsä syytetään Koraanissa vääräuskoisista puheista.

Jakeessa 5:73 todetaan, että ne ”eivät ole uskovia, jotka sanovat: »Jumala on yksi kolmesta.» On vain yksi Jumala.” Se, että Jeesus oli vain ihminen ja Jumalan lähettiläs, ei Jumalan inkarnaatio tai poika, todetaan monessa jakeessa (mm. 4:171, 5:75). Mielenkiintoinen katkelma (Kor. 9:30–34) syyttää sekä kristittyjä että juutalaisia siitä, että he väittävät Jumalalla olevan poikia:

Juutalaiset sanovat: »Uzair [Ezra?] on Jumalan poika.» Kristityt sanovat: »Messias on Jumalan poika.» Näin he puhuvat kuin uskottomat ennen heitä. Jumala kirotkoon heidät, kuinka he valehtelevat! He ovat ottaneet oppineensa, munkkinsa ja Messiaan, Marian pojan, herroikseen Jumalan asemasta, vaikka heidän on käsketty palvoa vain yhtä Jumalaa. Ei ole muuta jumalaa kuin Hän. Hän on niiden yläpuolella, joita he asettavat Hänen rinnalleen. He haluavat sammuttaa Jumalan valon puheillaan, mutta Jumala haluaa vain tehdä valonsa täydelliseksi, vaikka se on vastoin uskottomien tahtoa. Hän on lähettänyt lähettiläänsä tuomaan johdatuksen ja totuuden uskonnon saattaakseen sen voittamaan kaikki muut uskonnot, vaikka se on vastoin monijumalaisten tahtoa. Uskovaiset! Monet oppineet ja munkit kuluttavat toisten omaisuutta turhuuteen ja estävät ihmisiä kulkemasta Jumalan tiellä.

Kun yllä siteeratuissa jakeissa (5:82–85) suhtauduttiin kristittyjen oppineisiin ja munkkeihin hyvin myönteisesti, tässä heidät kuvataan kuluttamassa ”toisten omaisuutta turhuuteen”. Hämeen-Anttila (1997, 71) kommentoi tätä katkelmaa toteamalla, että se ”osoittaa selvästi kuinka islam on

lopullisesti eronnut myös kristinuskosta. Välikirjo juutalaisiin oli tapahtunut jo hieman aiemmin”. Tämä luenta on kuitenkin mahdollinen vain, jos otamme lähtökohdaksi myöhemmän islamilaisen pelastushistoriallisen narratiivin, jonka mukaan uskovien suhde Kirjan ihmisiin oli aluksi hyvä mutta sitten huononi. Jos lähdemme liikkeelle aikalaislähte Koraanista, voimme sanoa, että jakeet 9:30–34 istuvat luontevasti kirjan laajempaan kokonaisuuteen, jossa valtaosa juutalaisista ja kristityistä koetaan uskovien yhteisön ulkopuolisiksi; lisäksi sille vähemmistölle, joka sisäryhmään haluaa liittyä, asetetaan reunaehdot, kuten joidenkin oppien hylkääminen. Tässä katkelmassa mainitaan vääräoppisena se ajatus, että Jumalalla olisi poikia, muualla (5:17) kritisoidaan kristologista dogmia, että Jeesus olisi ollut lihaksi tullut Jumala. Kiinnostavaa kyllä, seuraavassa jakeessa (5:18) todetaan, että juutalaiset ja kristityt väittävät itse olevansa Jumalan poikia. Tämä oli antiikissa yleinen kielikuva, jolla kuvattiin erityissuhdetta Jumalaan ja jolla ei useimmiten viitattu kirjaimelliseen ja lihalliseen isä-poika-suhteeseen (Dunn 2006, 224–226). Jae 5:18 onkin varmaankin luontevinta tulkittava näin: juutalaiset ja kristityt vakuuttavat, että juuri he ovat Jumalan valittuja, minkä ajatuksen Koraani tietysti tyrmää.

Tässä osioissa jo siteeratut poleemiset Koraani-katkelmat tekevät ymmärrettäviksi toiset kohdat, joissa Kirjan ihmiset assosioidaan monijumalaisiin tai asetetaan heidän rinnalleen. Koraanin täydellisen Jumalan ykseyden vaatimuksen näkökulmasta toki monet kristityt olivat tavallaan monijumalaisia. Yllättävää kyllä, monijumalaisten yhteydessä mainitaan eksplisiittisesti vain juutalaiset (5:82–85) tai Kirjan ihmiset yleensä (2:105, 3:186, 4:51–52).

Koraani selväsanaisesti toteaa, että suurin osa alueen monoteisteista ei hyväksynyt Muhammadin uutta ilmestystä tai auktoriteettiasemaa. Näissä, usein hyvin poleemisissa katkelmissa Koraani kategorisoi kaikki juutalaiset ja/tai kristityt yhteen ja joissain tapauksessa assosioi heidät monijumalaisuuteenkin (*shirk*). Tämä on tyypillinen esimerkki sosiaalisen identiteetin teorian osoittamasta ulkoryhmän stereotypisoinnista ja homogeenisesta kuvaamisesta (Jones, Wood & Quattrone 1981). Koraanin erilaiset ryhmät niputtava termi ”Kirjan ihmiset” selittyy myös tällä. Sanat ”juutalaiset” ja ”kristityt” ovat Koraanissa usein ambivalentteja, koska juutalaisia ja kristittyjä oli Muhammadin seuraajienkin joukossa, vaikka suurin osa heistä olikin Koraanin mukaan uskovien yhteisön ulkopuolella: oli olemassa uskovia juutalaisia ja kristittyjä sekä vääräuskoisia juutalaisia ja kristittyjä. Tarkasteltuna omina ryhminään ”juutalaiset” ja ”kristityt” olivat jossain sisäryhmän (uskovien yhteisön) ja ulkoryhmän (yhteisön vastustajien) rajamailla, harmaalla alueella. Eri kontekstit ja retoriset tilanteet sekä jonkinlainen kehitys Koraanin viestissä varmaankin selittävät Koraanin ambivalenssia suhteessa uskonnollisiin ryhmiin, mutta yksityiskohtien rekonstruointi on muiden aikalaislähteiden puuttuessa pitkälti mahdotonta.

## Uusi liitto

Koraani hyväksyy juutalaiset ja kristityt olemassa oleviksi ryhmiksi, jotka pääosin jäävät uskovien ulkopuolelle. Eräs kiinnostava piirre on vielä käsittelemättä. Koraanin mukaan Muhammadin ilmoitus ja yhteisön perustaminen nimittäin uusivat liiton Jumalan ja uskovien välillä. Kristillisen teologian parissa tätä ajatusta kutsutaan korvausteologiaksi (engl. *supersessionism*, Wilson 1995, 110–142). Ajatus Jumalan ja uskovien liitosta kulkee läpi juutalaisuuden, kristinuskon (Mark. 14:22–25) ja islamin, ja liittyy näiden yhteisöjen tarpeeseen rakentaa myönteisen erottautumisen piirteitä. Muhammadin seuraajien liikkeen voi tulkita reformiliikkeeksi, jonka tarkoituksena oli osoittaa monoteismin todellinen luonto ja uudistaa yksijumalaisten uskovien liitto Jumalan kanssa (Donner 2010, 56–89). Aikaisemmin Jumala on tehnyt liiton ensin juutalaisten ja sitten kristittyjen kanssa, mutta nämä ovat hylänneet tämän liiton (Kor. 5:12–14, ks. myös 3:81, 3:187–188, 4:154–155):

Jumala teki liiton israelilaisten kanssa, ja me nostimme heidän joukostaan kaksitoista johtajaa. Jumala sanoi: »Minä olen teidän kanssanne. Jos te pidätte rukouksenne, annatte almuja,

uskotte lähettiläisiini ja autatte heitä sekä annatte Jumalalle kauniin lainan, Minä pyyhin teiltä pois teidän syntinne ja annan teidän käydä sisään puutarhoihin, joiden notkelmissa virtaa puroja. Mutta joka teistä tämän jälkeen kieltää, on eksynyt tasaiselta tieltä.» Mutta koska he rikkoivat liittonsa, me kiroimme heidät ja kovetimme heidän sydämensä, niin että he vääntelevät sanoja paikoiltaan. He ovat unohtaneet osan siitä, mistä heitä varoitettiin. Sinä saat nähdä useimpien heistä lakkaamatta pettävän, mutta anna heille anteeksi ja ole heille laupias, sillä Jumala rakastaa hyvän tekijöitä. Me olemme tehneet liiton myös niiden kanssa, jotka sanovat: »Olemme kristittyjä.» He kuitenkin unohtivat osan siitä, mistä heitä varoitettiin, ja me yllytimme heitä keskenään vainoon ja vihaan, joka kestää ylösnousemuksen päivään asti, mutta sitten Jumala kertoo heille, mitä he ovat tehneet.

Rikottujen liittojen tilalle on kuitenkin uusi liitto, jonka uskovaisten yhteisö on solminut Jumalan kanssa. Selkeimmin tätä kuvaillaan katkelmassa Kor. 5:4–11 (ks. myös 57:8). Jakeet 4–6 esittävät ruoka- ja puhtauslainsäädäntöä, joita voisi kutsua ryhmään- ja yhteenkuuluvuuden signaaleiksi. Jae 7 kuuluu: ”Muistelkaa Jumalan teille osoittamaa armoa ja liittoa, jonka Hän on tehnyt teidän kanssanne, kun te sanoitte: »Me kuulemme ja tottelemme.» Pelätkää Jumalaa, sillä Hän tietää, mitä teillä on mielessänne.” Tätä seuraa (jakeet 8–11) vielä muistutus tuonpuoleisen palkkiosta tai rangaistuksesta. Koraani 5:7 tuntuu viittavan johonkin konkreettiseen rituaaliin, jossa yhteisön edustajat ovat kokoontuneet yhteen lausumaan ”kuulemme ja tottelemme”. Juutalaisten ja kristittyjen hylkäämä liitto kuului nyt Muhammadin seuraajille, joiden joukossa oli kuitenkin ihmisiä, jotka tulivat juutalaisuuden ja kristinuskon piiristä.

## Vihakatkelmien ymmärtäminen ja pyhien kirjoitusten vastuullinen käyttö

Raamattu ja Koraani kuvaavat syntymässä tai eriytymässä olevia uskonnollisia identiteettejä. Vanha testamentti kertoo pitkällä aikavälillä juutalaisuuden synnystä, Uusi testamentti kuvaa kristillisyyden alkuvaiheita vielä erillistä kristittyjen ryhmää tuntematta ja Koraani kertoo uskovista, joita ei vielä tunnettu muslimina. Syntyvaiheen tuotteina pyhät kirjoitukset ovat erityisen kiinnostuneita määrittelemään ja luomaan uutta uskonnollista identiteettiä. Ne keskittyvätkin paljolti kuvaamaan millä tavoin tai mitä tehdessään henkilö voi kuulua muotoutumassa olevaan sisäryhmään. Tärkeiden henkilöiden toimintaa kuvaavat narratiivit tarjoavat esimerkkejä oikeanlaisesta käyttäytymisestä, lait ja säädökset puolestaan merkitsevät ryhmien rajoja ja tarjoavat sisäryhmälle muista poikkeavan identiteetin. Myönteisen erottautumisen käänköpuolena sekä Raamattu että Koraani ovat myös hyvin kiinnostuneita ulkopuolisista eli niistä, joista oman ryhmän tahdotaan erottuvan. Näitä ulkopuolisia syytetään ja mustamaalataan joskus kovin sanojin, jotta ero omaan, myönteisenä pidettyyn sisäryhmään olisi mahdollisimman selkeä ja suuri.

Näiden psykososiaalisten havaintojen tekeminen Raamatusta ja Koraanista perustuu olettamukseen, että pyhiä tekstejä on mahdollista ja luovallista tarkastella inhimillisinä tuotteina. Sama edellytys koskee myös toista tekstin ymmärtämisen kannalta tärkeää aspektia eli sen historiallista kontekstia. Jos hyväksytään se inhimillinen ja historiallinen tausta, jossa tekstit ovat syntyneet, voidaan käsittää nykypäivän ja tekstin välillä vallitsevaa ajallista etäisyyttä: tekstit kuvaavat syntymässä olleita uskonnollisia ryhmiä, mutta tänä päivänä nuo ryhmät ovat aivan eri asemassa kuin tekstien syntyä aikana. Tietoisuus yhteen sovittamattomista ajallisista horisonteista auttaa olemaan lataamatta teksteille odotuksia, joihin ne eivät omasta historiallisesta sidonnaisuudestaan johtuen voi vastata. Luontevana seurauksena tästä on, että nykyaikaisen tulkitsijan vastuu kasvaa merkittävästi (Heimola 2015, 6–10).

Raamatun ja Koraanin historiallis-kriittinen tutkimus pyrkii siis ymmärtämään tekstejä historiallisessa syntykontekstissaan. Näkökulma on metodologisesti naturalistinen, mikä tarkoittaa, että tekstin ilmiöitä ei selitetä missään tilanteessa ylikuonnollisilla tekijöillä. Se, ajautuuko tieteellisen tarkastelun näkökulma

ristiriitaan uskonnollisten käsitysten kanssa, riippuu pitkälti siitä, millainen käsitys uskonnon harjoittajilla on omien pyhien kirjoitustensa synnystä ja luonteesta. Kristinuskolla ja islamilla on perinteisesti melko erilainen käsitys pyhistä kirjoituksistaan. Kristillisessä perinteessä Raamatun syntyyn ja luonteeseen liitetään vahva inhimillinen ulottuvuus. Tämä seuraa luontevasti kirjoitusten omasta todistuksesta: tekstit liitetään useimmiten historiallisiin henkilöihin (Daavidin psalmit, Danielin profetiat, Paavalin kirjeet jne.) ja ne paljastavat usein sidonnaisuutensa historialliseen syntykontekstiinsa. Uudessa testamentissa Luukkaan evankeliumin kirjoittaja kertoo avoimesti – hyvin inhimillisistä – pyrkimyksistään ottaa selkoa Jeesuksen elämään liittyvistä seikoista (Luuk 1:2). Paavalin kirjeet puolestaan ovat syntyneet vastauksina tietyille henkilöille tietyssä historiallisessa tilanteessa. Myöskin se syvästi historiallinen ja inhimillinen prosessi, jonka seurauksena tietyt kirjat kanonisoiitiin arvovaltaisiksi kristillisessä kirkossa, tunnetaan hyvin (Lehtipuu & von Weissenberg 2016). Vaikka luterilaisen ortodoksian aikana Raamattu jonkin aikaa miellettiin jäykän sanainspiraatio-opin mukaisesti, esimerkiksi evankelisluterilaisella kirkolla ei edelleenkään ole varsinaista dogmaa Raamatun metafysisestä luonteesta. Raamattuun kuitenkin viitataan usein samantyyllisellä kaksiluonto-opilla kuin Kristukseen: Pyhän kirjan katsotaan olevan kokonaan jumalallinen ja kokonaan inhimillinen (ks. Piispainkokouksen ”12 teesiä Raamatusta” vuodelta 1972).

Koraanin status pyhänä kirjana on ollut muslimeille korkeampi kuin Raamatun kristityille (Räisänen 2008: 690–694). Vaikka aiheesta on käyty ja käydään teologista debattia, yksinkertaistaen voidaan sanoa, että suurin osa maailman muslimeista katsoo Koraanin olevan Jumalan luomaton ja ikuinen sana. Inhimillinen toimijuus tekstin luomisessa ja välityksessä siis kielletään. Myös Koraanin kirjallisen luonteen tulkitaan tukevan yliluonnollista näkemystä, sillä teksti on pitkälti kontekstuaalisista viittauksista vapaata riimiproosaa. Myöhempi islamilainen perinne toki sijoittaa suurat erilaisiin historiallisiin tilanteisiin. Islamilainen traditio pitää myöskin itsestäänselvyytenä sitä, että osa Koraanin jakeista koski vain tiettyä historiallista hetkeä ja että nämä jakeet ovat myöhemmin kumoutuneet (*naskh* eli abrogaatio-oppi). Uskonoppineet ovat käyneet monimuotoista keskustelua siitä, mikä jae on kumonnut minkä. Vaikka tämän artikkelin tarkoituksena ei ole ottaa kantaa teologiseen debattiin, voidaan kuitenkin todeta, että sosiaalipsykologinen lähestymistapa auttaa ymmärtää polemiikkia, jota Koraani pitää sisällään muun muassa juutalaisia vastaan. Koraanin kuvaamat konfliktit voidaan ymmärtää liittyvän historiallisiin tilanteisiin, joissa erillistä identiteettiä haluttiin korostaa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Koraanin näkemys sisäryhmästä, uskovista, on inklusiivisempi kuin on perinteisesti ajateltu.

Keskustelu Koraanista on yhä vilkkaampaa nykyään, kun muslimit pohtivat, miten ilmoitusta tulisi lukea 2000-luvulla. Feministinen muslimitutkija Aysha Hidayatullah (2010, 193) on esimerkiksi todennut, että Koraanin yhdistäminen modernistisiin tulkintoihin tarkoittaa astumista ”jyrkkään epävarmuuteen” (*radical uncertainty*), vaikeiden ja mahdollisesti mullistavien kysymysten äärelle: Onko Koraani kokonaisuudessaan Jumalan sanaa? Onko Koraani (ja Jumala) oikeudenmukainen? Mikä rooli inhimilliselle tulkintaprosessille jää? Jos Koraanin teksti tuntuu olevan ristiriidassa esimerkiksi feministisen tai pasifistisen maailmankatsomuksen kanssa, kumpi antaa myöten? Hidayatullahin mukaan (2010, 194–195) tätä epävarmuutta ei kuitenkaan pidä pelätä: päinvastoin, se saattaa vapauttaa esittämään tulkintoja, jotka aiemmin olivat mahdottomia.

Sosiaalisen identiteetin teoria auttaa ymmärtämään pyhinä pidettyjä kirjoituksia näiden syntyaikoina vallinneita ryhmätilanteita vasten. Lukija voi yhtäältä tajuta vihamielisten tekstien taustalla vaikuttavia todellisia motiiveja ja toisaalta ymmärtää, että seurauksena syntyneet stereotypiat eivät kuvaa silloista todellisuutta luotettavasti. Toisaalta, koska teoria perustuu universaaleihin ihmiskognition toimintoihin, se on pätevä myös nykyajan ihmisten tarkasteluun. Myönteisen erottautumisen tarve ja ulkopuolisten negatiivinen stereotypisointi ovat historian kuluessa ehkä saaneet uudenlaisia muotoja, mutta periaatteet ovat säilyneet samana. Parhaimmillaan tietoisuus ihmisen ryhmäkäyttäytymisen lainalaisuuksista auttaakin pyhien tekstien lukijaa ymmärtämään tekstien lisäksi myös omia asenteitaan. Lukijankin on tähdellistä

tiedostaa, mihin ryhmään hän samastuu, keitä pitää ulkopuolisina tai vihollisina ja millä tavoin hän osallistuu oman ryhmänsä identiteetin vahvistamiseen – ja myöskin millaisen roolin hän pyhänä pitämilleen kirjoituksille tässä kaikessa antaa.

## Kirjallisuus

- Badawi, Elsaid M. ja Muhammad Abdel Haleem (2008) *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Brill, Leiden.
- Boyarin, Daniel (2004) *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Campbell, William S. (2008) *Paul and the Creation of Christian Identity*. T & T Clark, Bloomsbury.
- Carter, Warren (2006) *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*. TN: Abingdon Press, Nashville.
- Crone, Patricia (2015–2016) "Jewish Christianity and the Qur'an (parts I–II)". *Journal of Near Eastern Studies* 74:2, 225–253 ja 75:1, 1–21.
- Donner, Fred (2002–2003) "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community". *Al-Abhath* 50–51, 9–53.
- Donner, Fred (2010) *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. The Belknap Press, Cambridge, MA.
- Dunn, James (2006) *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. Uudistettu laitos. SCM Press, London.
- Ehala, Martin (2018) *Signs of Identity: The Anatomy of Belonging*. Routledge, Lontoo ja New York.
- Esler, Philip F. (1998) *Galatians*. London: Routledge.
- Hakola, Raimo (2005) *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*. Brill, Leiden.
- Hakola, Raimo (2015) *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach*. London & New York: Routledge.
- Hakola, Raimo ja Juha Pakkala (2008) *Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret: arkeologian näkökulmia*. Kirjapaja, Helsinki.
- Haslam, S. Alexander (2004) *Psychology in Organizations. The Social Identity Approach*. SAGE Publications, London.
- Haslam, S. Alexander (2012). *Uusi johtamisen psykologia*. Kääntänyt Minna Ahokas. Helsinki: Gaudeamus.
- Heimola, Minna (2016) *Raamattu ja rasismi*. Suomen eksegeettinen seura, Helsinki.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014) *Feminist edges of the Qur'an*. Oxford University Press, Oxford.
- Hitchens, Christopher (2007) *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Twelve, New York.
- Hogg, Michael A. ja Dominic Abrams (1988) *Social Identifications. A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. Routledge, Lontoo ja New York.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (1997) *Koraanin selitysteos*. Basam Books, Helsinki.



Hämeen-Anttila, Jaakko (käänt. 2013) *Koraani*. Uudistettu laitos. Basam Books, Helsinki.

Johnson, Luke Timothy (1989) "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic". *Journal of Biblical Literature* 108:3, 419–441.

Jokiranta, J., Lehtipuu, O. & Luomanen, P. (2013). *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Jones, E. E., G. C. Wood ja Quattrone G. A. (1981) "Out-group homogeneity: Judgements of variability at the individual and group levels". *Personality and Social Psychology Bulletin* 7, 523–528.

Josefus (1926–1965) *Contra Apionem* [Apionia vastaan]. Sarjassa Loeb Classical Library, 10 vols. Translated by H. St. J. Thackeray et al. Harvard University Press.

Kaksitoista teesiä Raamatusta: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen julkilausuma vuodelta 1972. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/AC5B7C3890F48F5AC22577030038D858/\\$FILE/piispojen-teesit-raamatusta-1972.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/AC5B7C3890F48F5AC22577030038D858/$FILE/piispojen-teesit-raamatusta-1972.pdf). Katsottu 12.10.2017.

Kazen, Thomas (2014) "Empathy and Ethics: Bodily Emotion as a Basis for Moral Admonition" Teoksessa Istvan Czachesz ja Risto Uro (toim.) *Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Taylor and Francis. 212-233.

Lehtipuu, Outi & Hanne von Weissenberg (2016) "Miten Raamatusta tuli Raamattu?" Teoksessa Petri Luomanen, Niko Huttunen & Kalevi Virtanen (toim.) *Sisäänkäyntejä Raamattuun: tulkitsijan kirja*. Kirjapaja, Helsinki, s. 35-58.

Lindstedt, Ilkka (tulossa) "Who Is in, Who Is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*.

Luz, U. & Koester, H. (2005) *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Matthew 21-28: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Martyn, J. Louis (2003) *History and Theology in the Fourth Gospel*. Kolmas laitos. Westminster John Knox Press, Louisville.

Nanos, M. D. ja M. Zetterholm (2015) *Paul within Judaism: Restoring the First-century Context to the Apostle*. Fortress Press, Minneapolis.

Nikki, Nina (2015) *Opponents and Identity in the Letter to the Philippians*. Unigrafia, Helsinki.

Nikki, Nina (2016) "Contesting the Past, Competing over the Future: Why is Paul Past-Oriented in Galatians and Romans, but Future-Oriented in Philippians?" Teoksessa S. Byrskog, R. Hakola & J. Jokiranta (toim.) *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, s. 241–256.

Nisula, Timo (2008) *Augustinus*. WSOY, Helsinki.

Painter, John (1999) *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Pakkala, Juha (2016) "Suhtautuminen muukalaisiin Vanhassa testamentissa" *Teologinen aikakauskirja* 5-6, s. 3–16.

Reed, Annette Yoshiko ja Adam Becker (2007) "Introduction" Teoksessa Anette Yoshiko Reed ja Adam Becker (toim.) *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Fortress Press, Minneapolis.



- Räisänen, Heikki (2008) "Bible among Scriptures" Teoksessa Anssi Voitila & Jutta Jokiranta (toim.) *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Brill, Leiden, s. 687–702.
- Räisänen, Heikki. (2010) *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress press.
- Räisänen, Heikki (2017). "Are Christians Better People? On the Contrast between 'Us' and 'Them' in Early Christian Rhetoric". Teoksessa Heikki Räisänen: *The Bible among Scriptures and Other Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sanders, E. P. (1977) *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanders, E. P. (1983) *Paul, the Law, and the Jewish People*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sinai, Nicolai (2014) "When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? (parts I–II)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, 273–292 ja 509–521.
- Sizgorich, Thomas (2009) *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Smallwood, E. Mary (1981) *Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*. 2nd ed. SJLA 20. Brill, Leiden.
- Tajfel, Henri (1978) *Differentiation between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Tajfel, Henri (1981) *Human Groups and Social Categories. Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, Henri & Turner, John C. (1979) "An Integrative Theory of Intergroup Conflict." Teoksessa W. G. Austin & S. Worchel (toim.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks-Cole, s. 33–47.
- Tucker, J. Brian (2010) *You Belong to Christ. Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1–4*. Pickwick Publications, Eugene, OR.
- Turner, John C. (1996) "Henri Tajfel: An Introduction" Teoksessa W. P. Robinson (toim.) *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*. Butterworth-Heinemann, Oxford, s. 1–23.
- Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D.; Wetherell, Margaret S. (1987) *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*. Blackwell, Cambridge, MA.
- Wilson, S. G. (1995) *Related strangers: Jews and Christians 70–170 C.E.* Fortress Press, Minneapolis.